

中江兆民と儒教思想

——「自由権」の解釈をめぐって——

井 上 厚 史

1. 「兆民における漢学への志向」という問題
2. なぜ、兆民はルソー『民約訳解』を著したのか？
3. なぜ、人間は「自由権」を有しているのか？
4. 結語 ——西周と中江兆民——

1. 「兆民における漢学への志向」という問題

中江兆民とフランス思想との関連については、これまで多くの研究者によって比較分析がなされてきている。しかし、兆民と伝統思想＝儒教思想との関連となると、残念ながら、本格的な研究テーマとして考察が加えられないまま今日に至っている。

すでに1970年、河野健二は「兆民における漢学への志向は、簡単には解くことのできる問題ではないが、先鋭な民主主義者としての兆民と、漢学に没頭する兆民を対照的にとらえる従来の理解は改めなければならないだろう」¹⁾と述べ、「兆民における漢学への志向」を、反近代的な封建思想の残滓ととらえるべきではないことを示唆していた。

兆民自身も、「洋書大ニ行ハル、以来経伝ノ学日ニ消シ月ニ減シ、今日ニ至テハ則チ幾シド仁義忠信ヲ以テ迂屈ト為ス、吁嗟何ゾ思ハザルノ甚キ、西土ノ道学ハ希臘矢蘇曷刺篤、^{ギリシヤソクラット}プラトシ^{プラトン}必羅頓ニ原本ス、而テ二賢ノ道ヲ論ズル、仁義忠信ヲ外ニセズ、篤介欧地ニ在テ其書ヲ読ミ誠ニ斯道ノ古今遠邇確乎トシテ易フ可ラザルヲ知ル」²⁾と述べているように、西洋の道学も東洋の道学も結局は「仁義忠信」を説くものであり、真理は古今東西不変であると述べている。それにもかかわらず、兆民と伝統思想＝儒教思想との関係が真剣な議論の対象となって来なかったのには、何か特別な背景があることを予想させる。

兆民と伝統思想＝儒教思想に言及している研究論文を再検討してみると、戦後に現れた兆民研究のほとんどすべてが、丸山真男の啓蒙思想家と儒教との関係に関する評価を踏まえており、両者の関係を否定的にとらえることが定説化している。それゆえ、兆民と儒教思想の問題を考察するためには、まず丸山以降に定説化された「兆民における漢学への志向」に対する否定的評価を、改めて検討してみる必要がある。

丸山は、敗戦直後の論文において、〈自由〉および〈自由民権運動〉について次のように説明していた。

我国においてアンシャン・レジームの精神を代表するのは儒教である。それも一つの教義としての儒教よりは、むしろ儒教的思惟様式とでもいうべきものであり、その限りでそれは徳川期を殆ど覆いつくし更に明治より今日にまで強靱な支配力をふるって来た。福沢諭吉が周知のごとく「儒魂」との闘争を一生の課題とし、大井憲太郎が『自由略論』において「余輩ハ多言ヲ費サズ、一言以テ之ヲ覆ハントス、曰ク儒教主義ハ自由平等ノ仇敵ナリ」といっていた様に、凡そ日本の近代思想家が最大の対決を迫られたのはこの様な、思惟様式にまで自らを普遍化したところの儒教であった。従って、我国における人間自由の観念の特質もまた、儒教的規範意識の変容過程のうちに最もよく窺うことが出来るのである³⁾。

自由民権運動の思想的な脆弱性ということを考えてみなければいけない。一言にしていえば、そこには、一方には典型的な啓蒙的个人主義、つまりすべての人間は生まれながらにして自由平等であり、国家は個人の幸福のためにあるという天賦人權論と、他方には人民の力を結集して、日本の国権を対外的に拡張するという国権拡張論とが、相互に無媒介のまま、かれらのイデオロギーのなかに並列されており、この両要素がどういう関連に立つかということが、十分に突き止めて考えられていなかった。しかも個人の自由という場合、その自由は、多分に快樂主義的な意味での自由として捉えられている。そこには良心の自由というよりも、むしろ自然のままの人間の本性を、できるだけ拡充するという感性的な自由、感覚的な自由が考えられている⁴⁾。

日本ファシズムのイデオロギー的特質をえぐり出したことで高名な論文「日本ファシズムの思想と運動」（1948年）が、これら二つの論文の直後に発表されていることを思い起こせば、当時の丸山が、いかに「儒教的思惟様式」を忌み嫌い、「自由平等の仇敵」とみなしていたかが理解できる。丸山は、儒教的思惟様式の下に受容され展開した自由民権運動を、国権拡張論と区別されないままに「国家は個人の幸福のためにあるという天賦人權論」を展開させ、そのために「快樂主義的」な個人の自由を「人間の本性」としてとらえてしまったとして厳しく批判している。つまり、儒教的思惟様式のために、西洋的な自由の概念が曲解されてしまったというわけである。

丸山の、この自由や自由民権運動に対するペシミスティックな評価を受けて、植手通有は、「天賦人權」や「性法」という概念を取り上げながら、西洋的な自由や権利の観念と儒教との関係を、次のように説明した。

「天賦人權」とか「性法」という観念は、人間性（人間の自然^{ネイチャー}）に本来道徳性が賦与されており、この道徳的本性が、一方では五倫五常という社会秩序の根本規範に、他方では宇宙自然の秩序に連続しているとする朱子学の理論を除外しては考えられない。つまり、こうした朱子学の考え—それは朱子学的な自然法思想といわれている—を基礎として自由や権利の観念が理解されるために、西洋においてはすでに自然法的な基礎づけ方がすたれてしまっているにもかかわらず、それらの観念が自然法的な性格をとって受け入れられるのである。

しかし、西洋の自由や権利の観念が儒教を基礎として導入されたという事情は、一面では、前にのべたナショナリズムの傾向とあいまって、個人の自由・権利の観念の理解に不徹底さを残すことになる⁵⁾。

植手の説に従えば、兆民は「朱子学的な自然法思想」を信奉していたために、自由や権利の概念を誤って自然法的に「不徹底に」理解してしまった、ということになる。こうして、丸山や植手により、伝統的な儒教的思惟構造、あるいは朱子学的自然法にもとづく西洋思想の理解は、近代日本における自由概念の正確な把握を阻害し、自由民権運動の本格的革命運動への進展を阻んだ諸悪の根源とみなすことが定説化されていったのである。

しかし、はたして兆民が生きた当時、本当に儒教的思惟構造は否定的な役割しかはたさなかったのだろうか。その判断には、もう少し慎重な検討を要する。たとえば、石田雄は、兆民の『民約訳解』が当時他の追随を許さないほど大きな影響力をもったことに注目し、次のように述べている。

民主革命への献身が、市民としての個人の自由の拡大という基礎的要求との連続性においてではなく、むしろその対極としての儒教的倫理によって支えられたところに、われわれは日本における民権思想の弱さをみると同時に、この一見封建的倫理観が民権運動の昂揚のうちにおいては、この運動が絶大な権力との対決を不可避とただけに、かえって、民権運動への忠誠と献身とを支える急進の意味をもったことをも看過してはならないであろう⁶⁾。

石田は、儒教的倫理が、一面において「民権思想の弱さ」をもたらしたものの、他方で、「民権運動への忠誠と献身とを支える急進の意味」を担っていたことを指摘している。石田が、丸山の儒教批判を継承しながらも、丸山や植手が見過ごした儒教的倫理（あるいは武士道的倫理）の積極的役割に着目しようとしていたことは、もっと顧みられてもよい視点である。

石田以降も、儒教思想がはたした積極的役割に留意した分析が、中村雄二郎や宮村治雄によって試みられた。中村は、兆民のルソー理解と儒教との関係について、次のように述

べている。

「叙」の冒頭で、聖人の道こそ治国平天下としての政治であり、また逆に、政治とは治国平天下としての聖人の道にほかならぬことがこのようにはっきりうち出されていることは、当時ルソー思想の理解と摂取が儒教的教養の媒介なしにはほとんど不可能であり、儒教的教養を媒介とすることの有効性を十分みとめるとしても、唐突な感じがしないでもない。なぜなら、あらゆる儒教的立場が治国平天下としての聖人の道を強くうち出しているわけではないし、また、ルソー思想の理論内容を儒教の概念と部分的な理論構成とを借りて表現しようとするとき、大きく力を貸し、その意味でルソー理論と対応するものは、同じ儒教でも聖人の道を重視する古代儒教や徂徠学とはむしろ反対の立場に立つ朱子学の「理優位説」でさえあるからである⁷⁾。

ルソーの「一般意志」のもつ半超越性と抽象的な正当性、合理性は、儒教の義と理とを媒介に、半超越的、半抽象的な聖人の道に、さらに同じような半超越的、半抽象的存在である天皇に相通ずるばかりでなく、「一般意志」のもつデモクラシーとナショナリズムを媒介する機能をも、「公議与論」を重んじ、国民の総意の代表するものとしての天皇もまたもちえたのであった。明治十年前後の過程において、ルソー思想が一そしてまた、とくに兆民の『民約訳解』を通じて一わが国思想界に論理的だけでなく感情的にも深く受け容れられたこと、と同時に、ルソー流の民権思想が「有司専制」に対しては原理的に強い抵抗力をもちながら、天皇問題については理論的、感情的な弱さをもち、やがて政治的な敗北ばかりでなく、理論的にも多分に、のちの明治憲法的天皇制思想につながる官僚的な天皇制思想に吸収されてゆくことは、右にのべた親近性を無視しては考えられない⁸⁾。

中村は、「ルソー思想の理解と摂取が儒教的教養の媒介なしにはほとんど不可能で」あったことを素直に認め、西洋思想を受容する際の「媒介」として儒教が機能した役割を評価する。しかし、中村は、兆民のルソー理解の媒介となったものが、「古代儒教や徂徠学とはむしろ反対の立場に立つ朱子学」であったことを「唐突」と表現し、そして兆民が朱子学の「理優位説」を信奉していたために、「一般意志」のもつ半超越性や抽象的な正当性・合理性を、あやまって半超越的・半抽象的な聖人の道や天皇に連結させ、それが自由民権運動の政治的な敗北をもたらし、ついには「官僚的な天皇制思想」に吸収されていったと結論づけている。したがって、この中村の理解においても、儒教のはたした役割はせいぜい西洋思想受容の「媒介」ととどまるものであり、結局は消極的役割しか演じなかったことになる。

しかし、不可解なのは、中村がそう判断した根拠が、兆民が信奉した儒教が、同じ儒教

であっても、丸山が高く評価した荻生徂徠ではなく、朱子学の「理優位説」であったことを根拠として、兆民と儒教思想の連関を否定的にとらえようとしていることである。つまり、中村の論法によれば、もし兆民と徂徠との連関が推論できるならば、それはただちに兆民が儒教的思惟構造の中から近代性を学び取ったという肯定的評価を生み出していたのかもしれない。要するに、中村にとっても、結局朱子学は批判されるべき儒教であることには変わりなかった。

また、宮村治雄は、兆民の西洋哲学理解における宋学的な「理」の役割に注目し、次のように述べている。

兆民の西洋哲学への関心が、外来の自己完結的な、しかも優越した新知識へのそれとして向けられていたのではなく、「理」という、伝統思想の中から彼が受けとった基本的観念の延長・拡大の上に位置付けられていたものであったことは、彼の最も重要な思想的個性を構成するものとして注目に値するであろう⁹⁾。

宮村は、兆民の「理」観を取り上げ、それが伝統的な儒教思想に淵源するものでありながら、兆民にとっては西洋哲学を理解する上で重要な役割を担っていたことを指摘している¹⁰⁾。しかし、宮村が強調するのは、儒教といっても、朱子学（宋学）との関係性ではなく、日本の儒学者である伊藤仁斎との連続性であった。

兆民の「理」観が、その発想と、またそのレトリックにおいて「理一分殊」説と「窮理」説によって支えられた宋学のそれと連続的な性格をもっていたことは明らかであろう。事実、こうした「理」観に支えられた「理学」の主張を日本の思想的伝統の中に遡及して発見することは十分可能である。（中略）……このように述べたのは、古義学に転ずる前の朱子学者伊藤仁斎であった。仁斎にとって「理学」の内面的な根拠とは、人間から社会、更には宇宙に至るあらゆる事物は一つの有機的な連関の中にあり、したがって世界を統一的な意味連関として把握することは可能であるばかりか、それへの努力こそが人間を「草木」や「禽獣」と区別して特色付ける究極的な存在理由だとする信念であった。その意味で、兆民がこの仁斎の言葉を知っていれば、おそらく全面的に賛成したであろう¹¹⁾。

中村や宮村は、なぜ兆民と宋学との連続性を否定的に捉え、あくまでも荻生徂徠や伊藤仁斎との連続性を強調しようとするのだろうか。今日では、寛政異学の禁以降、幕末の日本の思想界において大きな影響力を持ったのは、荻生徂徠や伊藤仁斎の思想ではなく、朱子学（宋学）であったことが定説となっている¹²⁾。とくに、笠井助治による近世藩校に関する研究は、幕末の藩校における教育内容がひとえに漢学＝朱子学であったことを明らか

にした労作である。

幕末期に於ける藩校は諸種の学問の内容、研究履修部門を含むいわゆる総合大学としての規模を有するに至ったが、なかでもその建物・構造の上には学内に於ける漢学の隆盛と、その教育が徹底せる儒教精神に基くものであることを遺憾なく表現していた。従って教科の内容について見るも、その主体をなすものは漢学である¹³⁾。

藩校に於ける教科の中樞は漢学であったことは、いまさら言うまでもあるまい。前表にて明らかなように、二百七十二校中、漢学を課していないものはなく、早い時代に於てはその多くが漢学一科のみであり、これを以て維新廃校に至るまで押し通した所もある。しかも後になって導入されて来る医学・洋学等は特殊な者のために特設された教科で、一般家中藩士の必ず修むべきものではなかった。藩校の教育は、漢学を主体とし、儒教精神を以て藩士教導の根本原理としていたのである。従ってその教科書は四書・五経の類、すなわち儒教の經典がその主なるものであった¹⁴⁾。

したがって、兆民が、徂徠でも仁斎でもなく、朱子学の概念を媒介にして西洋思想を理解したことは、「唐突」でも意外でもなく、当時にあつてはきわめて自然なことであった。それにもかかわらず、徂徠や仁斎への連続性は肯定的に評価され、朱子学との連続性に言及した途端にすぐさま否定的な評価へと転化するの、きわめて不自然な状況ではないだろうか。

中村や宮村のこうした朱子学批判には、丸山真男『日本政治思想史研究』が大きな影響を与えていることは言うまでもない。前近代思想である朱子学的思惟は解体されるべきであり、朱子学的思惟を批判・解体した伊藤仁斎や荻生徂徠こそ評価されるべきであるという、丸山の日本政治思想史研究におけるヴィジョンが確固として存在しており、それはいまだに影響を与え続けている。しかし、はたして中江兆民の思想のダイナミズムは、こうした丸山のヴィジョンから正確に把握することができるのだろうか。

近年になって、丸山のヴィジョンとは距離を置き、兆民と儒教思想の関係を再検討しようとする研究がいくつか現れている。たとえば、荻原隆は、兆民の「天理」の解釈に注目しながら、次のような分析を加えている。

朱子学の天理の思想においても、明治啓蒙の天賦人權論においても、ひとつの普遍的原理が存在し、それがさまざまな意味で自然性を有するところに原理の形態上の連続性がある。すなわち、第一に、両者の規範は外的自然によって賦与されたものであること、第二に、それにもかかわらず、両者の規範はまた同時に人間の自然性にも根差すこと（人間性の本質についての解釈のしかたが、朱子学は道徳性、明治啓蒙思想は

欲望、というように反対であるが)、そのため、規範が感情や本能あるいは無意識の傾向と合致すること、第三に、両者の規範は時間と空間を越えた絶対的完全性をあらかじめ備えていること、したがって、人の理性はこれを発見するだけでよく、原理の内容に手を加えることはできないし、また、その必要もなく、ただ、与えられた原理にそのまま従えばよいこと、このようなさまざまな点で、両者は規範の形態上の自然性という連続性を有している¹⁵⁾。

荻原は、「普遍的原理」を朱子学の「天理」に見出し、自由民権運動と儒教思想との間には「規範の形態上の自然性という連続性」を見出すことができるという。

また、井上克人も、やはり「天理」に注目しつつ、「天理」の持つ道徳的規範性、すなわち宋学的発想がはたした役割に着目している。

当時の民権論者たちのなかには、やはり宋儒学的な発想が根深く生きており、それは一言で言えば「天理」の持つ道徳的規範性への信念に他ならない。たとえば中江兆民(一八四七～一九〇一)は明治三四(一九〇一)年の『一年有半』のなかで、「民権是れ至理也。自由平等是れ大義也。此等理義に反する者は竟に之れが罰を受けざる能はず。……此理や漢土に在ても孟軻、柳宗元早く之を覷破せり。欧米の専有に非ざる也。」と述べ、宋儒学的な「理義」の観念に基づいて、民権確立への熱情を披瀝している¹⁶⁾。

荻原や井上は、兆民の思想に、徂徠や仁斎との連続性ではなく、朱子学=宋(儒)学的概念との連続性が存在していることを証明しようとしているように見える。彼らがそうした視点を獲得できたのは、両者がともに「天理」に着目したことと関係している。「天理人欲」は、まさしく朱子学的な天人関係を象徴する概念であり、徂徠や仁斎はこうした天人関係を批判こそすれ、代案を提出することはなかったからである。

私は、荻原や井上の研究を、丸山的な儒教批判から自由になった研究として、一定の評価をしたいと思う。これまでの兆民研究はあまりにも丸山的评价に縛られ、中江兆民の思想を直視することを避けてきたのではないだろうか。もちろん、そうした研究状況に陥っているのには、兆民の思想自体にも原因がある。というのも、兆民が残したテキストには朱子学的概念があちこちに見出され、それはただちに封建的・前近代的・反近代的思想の残滓という印象を与えてしまうからである。しかし、荻原や井上の評価も、残念ながら、やはり一面的であることには変わりない。彼らは、「天理」ただ一点に絞ってのみ、兆民と儒教思想の関連を説明しようとしているからである。したがって、今日の兆民研究に求められているのは、ただ単に丸山真男の評価を離れるだけでなく、いま一度、兆民の思想を丹念に分析し直すことであろう。

こうした近代政治思想史研究の流れとは別に、中国哲学の専門家によっても、兆民と漢

学との関係の解明は試みられてきた。たとえば、溝口雄三は、ルソー等のフランス語テキストを日本語に翻訳するときに使用された漢語について、徹底的な調査を行った。その結果、溝口は、兆民にとって漢学は所詮「修辭的世界」での影響しか与えなかったと結論づけている。

幼年の勉学を漢籍の素読からはじめ、漢文がいわば三つ児の魂でもある兆民にとって、文を作るとは漢文を日本語としてこなすということであり、それをどれだけ自己のものにしていえたかが彼にとっての文章世界だったろう。そしてそれはそのまま彼における思想や心情の表現であり、表現をとおしてそれは時に内面の表出でもある。たとえば彼が「理義」の語を愛用し、「哲学」を「理学」としたなどがその一端である。そのかぎりではそれは内面にかかわるわけで、決して単なる漢語のモザイク世界ではないが、松陰らに比べれば、彼の漢文世界が本質的には修辭的世界であったことは否めない¹⁷⁾。

また、島田虔次は、兆民の民権思想は一見宋学と連続性があるように見えるが、結局のところ、孟子の影響を受けたものであると述べている。

兆民のいう理義も、その典拠はこの『孟子』の理義にあることは、疑いのないところでありましょう。わたくしはかつて、宋学でよくいう「義理」という語をひとひねりして用いたのかと思ったことがありましたが、おそらくそうではありますまい。兆民の文章にもっとも頻繁にあらわれるのは『孟子』中の語であり、兆民の儒教主義といわれるものが、つきつめていえば、孟子的儒教主義といってよいものであることは、何人もが感得せられるところであらうと思います¹⁸⁾。

ここに見られる溝口や島田の研究は、語句の同一性にこだわりすぎるあまり、思想の構造に対する関心が欠如しているように思われる。あるいは、朱子学＝宋学との連関を意識的に避けようとしているのかもしれないが、彼らには、荻原や井上の観点から見出された自由民権運動と儒教思想との連関はまったく眼中にはないように見える。

以上のように、従来の代表的な兆民研究を俯瞰してみると、これまでの兆民研究は、丸山真男の評価を継承しようとするあまり、儒教思想、とくに日本の近代化前夜に一般的であった「朱子学的」思惟構造との丹念な比較研究を行わないまま現在に至っていることに気づかされる。

本稿では、したがって、これまでほとんど無視ないし軽視されてきた兆民と儒教思想との関連について、改めて原点から検討し直すことにした。その結果明らかになったことは、兆民は、当時の日本人が理解しやすいように、儒教的（朱子学的）枠組みに依拠しながら

ルソーの社会契約論の「訳解」を制作したが、その過程できわめて独創的な儒教思想の読み替えを行っており、それは結果的に、それまでの儒教的政治観や秩序観を解体するとともに、「民約」と「自由権」を当時の知識人をはじめとする一般大衆に理解させることに大いに役立った、ということである。兆民にとって喫緊の課題は、ルソーの思想を時にはねじまげてでも、当時の日本人に「自由権」と「民約」という新しい概念を教示し、人々を封建的抑圧状態から解放することであった。確かに、兆民は朱子学的発想をもって、ルソーの『民約論』を読んだと言えるかもしれない。しかし、兆民が著した『民約訳解』が私たちに伝えるのは、儒教的思惟構造がもつ限界や制約を飛び越えながら、当時の日本人にはまったく新しい思想であった「自由民権」思想を、当時の人々にも分かるような伝統的で平易な語法によって教えようとした啓蒙思想家としての兆民の面目である。

以下、『民約訳解』を中心に、兆民が西洋的な自由民権思想を、どれだけ巧妙な概念操作によって、当時の日本人に理解させることに成功したかを検証してみよう。

2. なぜ、兆民はルソー『民約訳解』を著したのか？

周知のように、『民約訳解』は、ルソー『社会契約論』の単なる翻訳ではない。それは、翻訳であると同時に解説でもあり、本来のルソーのテキストにはない兆民独自の解釈が随所に書き加えられており、まったく兆民オリジナルのテキストと呼んでも差し支えないほどの作品である。独創的なその『民約訳解』の序において、兆民は、ルソーを取り上げた理由を次のように説明している。

而して後世、最も^{ルソー}婁騒を推して之が首と為すものは、其の旨とするところ、民をして自から修治せしめて、官の抑制する所と為る勿らしむるに在るを以てなり。吾が邦は古より神聖あい承け、徳化隆洽なり。而して中興以来、治を為すに遍く泰西諸国に観、長を取り短を補い、文物ますます備わる。而して士庶も亦た相い競い、自治を以て志と為す。然らば則ち、^{ルソー}婁騒ら諸氏の業を講じて以て泰西制度の淵源を窮むるは、今日に在りて当に務むべきの急なり¹⁹⁾。

西洋近代思想家の中でルソーを最も偉大（「首」）だと考えるのは、ルソーが人民自らに「修治」させ、「官」である政府に「抑制」されないように配慮しているからであるという。そして、日本は古代から「神聖」を継承した「徳化」が盛んな国だが、明治維新以来、政治は西洋諸国を見習い、長所を採用し短所を補いながら文明が発展し、貴族も庶民もみな競って「自治」を心がけるようになってきている。それゆえ、今こそルソーを始めとする西洋近代思想家を研究し、西洋諸国の「制度の淵源」を探究する必要がある、というのである。

つまり、兆民が『民約訳解』を著した意図は、西洋の政治制度を振り返ることによって、

どうすれば西洋諸国のように「民をして自から修治せしめて、官の抑制する所と為る勿らしむる」こと、すなわち「自治」を実現できるか、その秘訣を読者に知らせることにあった。

こうした観点から、『民約訳解』は執拗に、〈官による抑圧〉に対する警戒の言説を連ねる。たとえば、第二章「家族」の訳解において、兆民は専制君主がしばしば家族を引き合いに出して、自らの専制政治を正当化しようとしてきたことを厳しく批判している。

世の、人主専断して政を為さんことを欲する者、ややもすれば家族を引きて説をなす。曰く、「家ありて而してのち国あり、君は猶お父のごときなり、民は猶お子のごときなり。君と民と本と各おの自主の権あり、優劣あること無し。独り相い益を為さんが為めにして、君は上に莅み民は下に奉ず、而して邦国ここに立つ」と。此の言、殊に理に近きに似たるも、独り奈んせん、父の子に於けるや愛念きわまりなく、其の撫摩顧復は至情より出づ。益、故に得べきなり。君に至りては則ち然らず。初めより民を愛するの心あるに非ず、而してその尊に拠り下に莅むは、ただ威福を作さんと欲するのみ。豈に能く民に益あらんや²⁰⁾。

専制君主は、家族を引き合いに出して、君主は父であり、人民は子であるのだから、君主が上に君臨し、人民が下から君主を奉戴するのは当然だというのが、父子の関係は愛情＝至情から発しているので可能だが、君主には「民を愛するの心」があるわけではなく、「威福」、すなわち威力で人民を脅し、恩を着せて人民を圧迫しようとしているのだから、どうしてその関係が人民の利益になるだろうか、というのである。

ところで、この部分のルソーの原文は、兆民の『訳解』とは大きく異なっている。違いを明確にするために、原文および岩波文庫版『社会契約論』の該当箇所を引用してみる。

La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du pere, le peuple est l'image des enfans, et tous étant nés égaux et libres n'aliénent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du pere pour ses enfans le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples²¹⁾ .

だから、家族はいわば、政治社会の最初のモデルである。支配者は父に似ており、人民は子供に似ている。そして、両者ともに平等で自由に生まれたのだから、自分に役立つのでなければ、その自由を譲りわたさない。ただ異なるのは、家族においては、父親の子供に対する世話をつぐなうのは子供たちにたいする愛だが、国家においては、支配者は人民にたいして、この愛を持たないのだから、支配する喜びがこれに代わる、という点である²²⁾。

原文では、家族を「政治社会の最初のモデル」ととらえた上で、支配者と人民、また父と子供は、「ともに平等で自由に生まれたのだから、自分に役立つのでなければ、その自由を譲りわたさない」ことが当然視されている。しかし、兆民は、ここに原文にはまったく含意されていない「君は上にのそ蒞み民は下に奉ず、而して邦国ここに立つ」という当時の常識的な考え方を引用し、それがいかに人民に利益をもたらさない考え方であるかについて啓蒙しようとしていることがうかがえる。兆民は、西洋における家族のとりえ方と東洋における家族のとりえ方が大きく異なっていることを踏まえた上で、東洋的な父子関係が政治に転用されることの危険性を訴えようとしているのである。

こうした東洋的な父子関係への警戒は、ルソーが提示した西洋的な父子関係が東洋と大きく異なっていることを兆民が認識していたからに他ならない。ルソー自身は、父子関係を次のようにとらえていた。

子供たちが父親に結びつけられているのは、自分たちを保存するのに父を必要とする間だけである。この必要がなくなるやいなや、この自然の結びつきは解ける。子供たちは父親に服従する義務をまぬがれ、父親は子供たちの世話をする義務をまぬがれて、両者ひとしく、ふたたび独立するようになる²³⁾。

子供が成長したとき、西洋的な父子関係では「子供たちは父親に服従する義務をまぬがれ、父親は子供たちの世話をする義務をまぬがれて、両者ひとしく、ふたたび独立するようになる」という。兆民は、当時の日本人にはこうした親子関係は到底理解できないと考えたのか、この部分を「是に於いて父たる者、必ずしも子の為に操作せず、子たる者も亦た属するを須いず、各おの以て自から守るを得。これ自然の理なり」²⁴⁾と言い換えている。当時の日本の常識では、父子おのおのが「義務をまぬがれ」て「独立する」という理解は酷薄に過ぎ、東洋的な道義に反すると考えたのかもしれない。その結果、兆民が選出した言葉は、父子おのおのが「自から守る」、すなわち「自守」という概念であった。

「自守」とは、『春秋穀梁伝』に出てくる語句で、「古者は、天子諸侯を封じ、その地は以てその民を容るるに足り、その民は以て城を満たし、以て自守するに足れり」²⁵⁾というように、敵からの防御を意味する言葉である。兆民にとって、東洋的な父子関係とは、たとえ子供が成人した後であっても、完全に切り離された「独立」や「自立」へと向かうのではなく、いつまでも互いに慈しみ見守りつづける関係としてとらえていたように思われる。そうした認識があったからこそ、「自守」という言葉が選取られたのだろう。日本の、あるいは東洋の家族関係に、逆らうことのできない上下の政治秩序が潜んでいることを看過しなかった兆民は、きわめて鋭い政治感覚の持ち主であったと言うべきである。

第三章「強者の権」の『訳解』においても、〈官による抑圧〉に対する警戒の言説はさらに鋭さを帯びている。兆民は、「力」、すなわち権力について、次のように述べている。

僧侶の輩、動れば輒ち云う「強者を見ては之に従え」と。顧うに是の言、力屈して而して後に従うと謂うに非ずや。果して然らば、其の意もとより不可なし。但だ、力屈して而るのち従うものは已むを得ざるに出づ。則ち是の言なしと雖も、人また將に之に従わんとす。又た云う「凡そ力の類は、皆な天の与うところなり」と。因りて人の上に抗する無からんことを欲す。何ぞ其れ繆れるや。苟くも天と言わば、疾疫の流行も亦た天なり。若し疾を得て医を呼ぶを見、是れ天に逆うなりと曰わば、可ならんや。……（中略）……

是に由りて之を覩れば、力、以て権と為すべからず、屈、以て義と為すべからず。而して帝と云い王と云うも、其の権いやしくも道に合せざれば、聴従を須うる無きなり²⁶⁾。

世間では、よく「強者を見ては之に従え」「凡そ力の類は、皆な天の与うところなり」というが、強者の力に屈したなら従うのはやむを得ないことであり、当然のことである。だが、力は天から与えられたものだから抵抗すべきでないというのは、間違っている。なぜなら、病氣もやはり天から与えられたものだが、抵抗せずに死を待つはずはなく、医者を呼んで治そうと抵抗するのは当然だからである。したがって、力を持っている者をただちに権力者とみなす必要はなく、力に屈することをただちに正義と考える必要もない。それゆえ、いくら帝王であろうとも、道理に反するような命令なら従う（聴従する）必要はない、というのである。

この部分も、原文、および岩波文庫版の翻訳と比較してみよう。

Obeissez aux puissances. Si cela veut dire, cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoüe; mais toute maladie en vient aussi. Est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeller le médecin?

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours²⁷⁾ .

権力には従え。もしそれが、力には屈せよ、という意味なら、その教訓は結構だが、よけいなものだ。その教訓にそむくようなことが決しておこらぬことはわたしが保証する。すべて権力は神から出てくる、それはわたしもみとめる。しかし、すべての病氣もまた神から出てくる。ということは、医者をよんではならないことになるのだろうか？……

そこで、力は権力を生みださないこと、また、ひとは正当な権力にしか従う義務がないこと、をみとめよう。だから、いつもわたしの最初の問題にもどることになるのだ²⁸⁾。

原文、および岩波文庫版の翻訳が示しているのは、神に由来する権力には従うべきだが、力には従うのではなく、「屈する」のであるという。また、たとえ権力が神に由来していても、同じく神に由来する病気に人間は抵抗するように、いつも服従すべきものでもない。それゆえ、力と権力は別物であり、正当な権力だけに従えばよいのだ、という。

兆民は、ここでも原文にはない「但だ、力屈して而るのち従うものは已むを得ざるに出づ」という語句を書き加え、たとえ力に屈するとしても、それは「已むを得」ない不可抗力であることを強調している。そして、あらためて「屈、以て義と為すべからず」と繰り返し、力に屈することは義務でないことを強調しながら、君主が「帝と云い王と云うも、其の権いやしくも道に合せざれば、聴従を須うる無きなり」といって、不当な権力者に盲従する必要がないことを力説するのである。したがって、兆民はルソーの原文が認めている「力に屈する」ことでさえも、あえて屈する義務や必要はないのだという一句を挿入していることになる。ここにも、君主の命令には素直に従うべきだとする儒教的倫理観を否定しようとする意志がうかがえるだろう。

さらに、第五章「終いに約を以て国本と為さざる可からず」においても、専制政治は、法律によっても権威によっても国を治めることはできず、ただ人民が「相い共に約」する「民約」のみが「邦を建つる」ことができるとされ、ようやく本題の「民約」の重要性が取り上げられる²⁹⁾。しかし、専制政治を手厳しく批判する兆民にとって、なぜ法律や権威よりも「民約」の方に正義があるといえるのだろうか。

第六章「民約」において、兆民は「民約」を次のように説明している。

此に由りて之を觀れば、民約なる者は、人々あい將い、自から身を挙げて、以て衆に与うるものなり。向きに所謂る、自から身を挙げて以て君に与うるものに非ざるなり。自から挙げて衆に与うと雖も、実は与うる所ある無し。……（中略）……人々みずから衆に与え、而して衆その全力を籍して以て之を擁護すれば、則ち是れ人々の守を為すこと、其の自から守を為すに比べて、更に大いに固からずや。是れ則ち人々の民約に於ける、失うところ無く、而して得るところ有るなり。

是の故に民約なる者は、其の要を提げて言え、曰く「人々みずから其の身と其の力とを挙げて之を衆用に供し、之を率いるに衆意の同じく然る所を以てする」是なり³⁰⁾。

「民約」とは、「人々あい將い、自から身を挙げて、以て衆に与うる」こと、すなわち人民が互いに自分の身を大衆に寄与することであるが、「身を挙げ」といっても、それは伝統的な「君に与うる」こと、すなわち身命を君主に捧げるものではないことを強調している。そして、人々の寄与を受けた大衆が全力を尽くして寄与した人々を「擁護」すれば、それは個人的な「自守」よりもはるかに堅固な「人々の守を為す」ことができるのであり、ゆえに「民約」には「失うところ無く、而して得るところ有る」と言えるのである。要す

るに、「民約」とは、人々が自分の身と力を「衆用」に提供し、「衆意の同じく然る所」、すなわち人々の合意によって人々を導くことである、という。

兆民の主張は、これまで述べてきたところと首尾一貫しており、「民約」、すなわち人々が自分の身と力を大衆のために寄与することのメリットを、集団による個人の「擁護」、あるいは「人々の守」に見出している。つまり、兆民は当時の日本人に「民約」の意義を教えようとしたとき、大衆は大衆によって「擁護」されるという点に利点を見出したことになる。

しかし、周知のように、ルソーがこの部分で強調しているのは「一般意志の最高の指導」の問題であり、「擁護」や「人々の守」の問題ではなく、ましてや「自から身を挙げて以て君に与うる」ことなど、まったく想定されてもいなかった。というよりも、兆民は「一般意志の最高の指導」に言及した途端、当時の日本では、すぐさま伝統的な専制君主による絶対的な統治、すなわち〈官による抑圧〉へと読み替えられてしまう危険性をいち早く察知していたと思われる。人民に教えるべきことは、「自から身を挙げて以て君に与うる」ことではなく、自らの身を自らの力によって「守る」＝「擁護する」ことなのであり、そのためには、「人々あい将い、自から身を挙げて、以て衆に与うる」こと、すなわち「民約」こそが必要なのであった。

以上の考察により、兆民が『民約訳解』を著した意図は明白であろう。伝統的な儒教倫理を奉じている限り、ご維新を迎えた日本にあっても、人々の意識は依然として身命を賭して君主に奉じることに傾くことは避けられなかった。しかし、西洋の新しい政治思想は、「民約」によって人民が共同すれば、権力による収奪から自分たちの生活を擁護することができることを教えている。それこそが兆民にとってのルソーの教えであり、まさしく「民をして自から修治せしめて、官の抑制する所と為る勿らしむる」方法の伝授なのである。兆民の問題意識は、もはや儒教的倫理観を冷静に相対化できるところまで深められていたと考えるべきであろう。

3. なぜ、人間は「自由権」を有しているのか？

すでに見たように、兆民が封建的な儒教倫理を引きずっていると批判される根拠は、ルソーが批判していたいわゆる天賦人権論を兆民が受け容れ、しかも、それが朱子学的自然法に連結されたものであったために、「ルソー流の民権思想が『有司専制』に対しては原理的に強い抵抗力をもちながら、天皇問題については理論的、感情的な弱さを持ち、やがて政治的な敗北ばかりでなく、理論的にも多分に、のちの明治憲法的天皇制思想につながる官僚的な天皇制思想に吸収されてゆく」³¹⁾とされたことにある。すなわち朱子学的な「天理」概念が、ルソーの民権思想の理解をゆがめ、天皇問題について理論的にも政治的にも敗北していった、というのである。

確かに、自由民権運動の歴史をたどるとき、自由民権運動は天皇制に屈し、「思想的な

脆弱性」を有していたと言わざるをえない。しかし、結果的に自由民権運動が弾圧され衰退したとしても、兆民の思想を歴史の結果からのみ判断すべきではないだろう。私には、兆民が天賦人權論を信奉した意図は、もっと別なところにあったように思われる。

兆民は、ルソー『社会契約論』を二度訳している。『民約訳解』以前に、フランスから帰国直後に、『社会契約論』第二編のみを仮名交じり体で翻訳した『民約論』というテキストがあった。この『民約論』と『民約訳解』を比較してみて、ただちに気づくことがある。それは、訳語の平易化、すなわち伝統的な儒教的概念や仏教用語を使って、平易な文体に修正しようとしていることである。たとえば、第一章「主権は譲りわたすことができない」の「人民」に関する部分を、岩波文庫版、『民約論』、『民約訳解』の順に比較してみよう。

だから、もし人民が服従することを簡潔に約束すれば、この行為によって〔主権者としての〕人民は解消し、人民としてのその資格をうしなうのである。支配者ができた瞬間に、もはや主権者はいない。そして、たちまち、政治体は破壊されるのだ³²⁾。

故に国民若シ政府ニ向テ偏ニ恭従ヲ約スル而已ニシテ己レノ意ヲ行ハ令ムルノ事無キトキハ、此約ハ乃チ既ニ其レヲシテ解体令セシムルモノニシテ真国民ノ性ヲ失フナリ³³⁾、

是の故に一邦の民、若し一人を挙げて之に托するに君権を以てし、而して永く其の令するところに従いて敢て忤違すること無からんと約せば、是の約は則ち是れ其の由りて以て民たるところの本旨を破壊するなり。苟くも此くの如くんば、是の人や、復た君に非ず、主人のみ。是の民や、復た民に非ず、奴隷のみ。民の変じて奴隷と為る、復た何の邦か之れ有らん、何の政か之れ有らん³⁴⁾。

岩波文庫版が「人民」と訳しているpeupleを、『民約論』では一旦は「国民」と訳したが、国家との関係が強すぎると思ったのか、『民約訳解』では、「一邦の民」と訳し、「国」を「邦」に変えることも含めて、peupleを「民」という平易な言葉に置き換えている。同様に、「支配者」maîtreを「政府」から「君」に、「政治体」le corps politiqueを「真国民の性」から「邦」と「政」に変更し、さらに『民約訳解』では、原文にはない「是の民や、復た民に非ず、奴隷のみ。民の変じて奴隷と為る」という解釈を付け加え、「民」が「奴隷」になってはならないことを強調している。

また第二章「主権は分割できないこと」においても、主権が分割できない理由を述べた部分について比較してみよう。

主権は、譲りわたすことができない、というその同じ理由によって、主権は分割でき

ない。なぜなら、意志は一般的であるが、それともそうでないか、すなわち、それは人民全体の意志であるか、それとも、一部分の意志にすぎないか、どちらかであるから。前者の場合には、この意志の表明は、主権の一行為であり、法律となる。後者の場合には、特殊意志か、行政機構の一行為にすぎず、それはたかだか一法令にすぎない³⁵⁾。

君権既ニ譲ル可カラズト為ストキハ亦之ヲ分ツ可カラザルハ固ヨリナリ、意欲ハ到底二種ニ出デズシテ、苟モ衆人ノ公心ヨリセザルトキハ必ズ二三ノ私心ヨリスレバナリ、即チ全国民ノ中ヨリ出ルモノヲ指シテ君主ノ命ト為シテ乃チ国法ナリ、其一部ヨリ出ルモノハ若シ各私ノ意欲ニ非レバ則チ二三行法官ノ令ナレバ、之ヲ指シテ国法ト言フ可カラズ、即チ国法ニ従依スル所ノ命令ト曰ハン耳、

君権は以て人に仮す可からざれば、則ち亦た以て人に分かつ可からず、此れ同一の理なり。夫れ衆志もって君権を發す。而して志なるものは、公に非ざれば則ち私、或は挙国の民より之を發し、或は一部の民より之を發す。挙国の民より發するものは即ち公と為す、即ち律例と為す。其の以て分かつ可からざるや亦た明かなり。一部の民より發するものは、その私に願欲する所たるに過ぎず、否ざれば則ち吏士の教令のみ。皆な議院の允准を得るに非ざれば、視て公志と為す可からず³⁶⁾。

ここでも、「一般的」な意志が、衆人の「公心」→志が「公」に、そして「法律」が、「国法」→「律例」に変更されていることが分かる。公心よりも「公志」の方が、また国法よりも「律例」の方が、より伝統的＝儒教的な言葉であり、当時人口に膾炙していた言葉を採用しようという意志が感じられる³⁷⁾。したがって、兆民はルソーの思想を儒教的概念に影響されて曲解したというよりも、儒教的・仏教的語彙を採用することにより、当時の日本人に分かりやすいように配慮した結果が、『訳解』の文体となって現れたと考えるべきであろう。兆民は、「法律」という用語を知らなかったのではなく、あえて「律例」という用語を採用したのであり、それは「哲学」を使用せず、あえて「理学」を使用したこととパラレルな現象であった³⁸⁾。

こうした平易さを優先させ、あえて伝統的な儒教的語彙を組み合わせて新語を作りながら『民約訳解』を著述したことを想起すると、兆民における漢学への志向の問題は、西洋的自然権思想と朱子学的自然法思想が類似していたから現れた現象ではなく、兆民によって意識的に採用された解釈上の戦略であったことが理解されよう。つまり、なぜ兆民は「天理」「天命」「天命の自由」などの用語を「あえて」使用したかが問われなければならないのである。兆民の意図を抜きにして、ただ単に「天理」「天命」「天命の自由」という用語の使用をもって、兆民思想の天皇制への契機を読み込むのはあまりに性急というべき

ではないだろうか。

私には、『訳解』を書いている当時の兆民を悩ませた問題は、人間には生まれつき自然権が備わっているという思想を、どうやって当時の日本人に理解させるかであったように思われる。つまり、伝統的な文脈を使用しながらでなければ、当時の日本人には容易に「自然権」を理解することはできなかったことを想起しなければならない。

たとえば、『訳解』第一章「本巻の旨趣」において、兆民は自由権について次のように説明している。

昔在人の初めて生まるるや、皆な趣舎己に由り、人の処分を仰がず、是れを之れ自由の権と謂う。…（中略）…顧うに自由権は、天の我に与えて自立を得しむる所以なり。しかも今かくの如し。此れ其の故、何ぞや³⁹⁾。

当時の日本において、「自由」とは新しい概念であった。そのため、兆民はまず冒頭で、人は本来自分で取捨（＝「趣舎」）選択し、他人の判断を仰がずに行う権利をもっていることを教える。そして、その権利は「天」によって与えられたものであるにも関わらず、現実にはそうになっていないといい、この部分に次のような解説を付している。

夫れ所謂る自由権なるものは、天の人に与えて意を肆にして生を為すを得しむところなれば、則ち宜く貴重し顧惜して之を或は失うこと罔かるべきなり。しかも今、天下の人を尽して皆な之を喪失す。此れ天下の一大変事なり⁴⁰⁾。

自由権とは、天によって与えられた権利である以上、それを尊重し大切にしていなければならない。それゆえ、今天下の人民が自由権を喪失しているのは、「一大政変」と言わざるをえない。しかし、人が生まれながらにして保有している自由権を勝手に行使すれば、当然のごとく、社会は権力を収奪しあう無秩序に陥る。それゆえ、いくら天から与えられた自由権であっても、時には制限されなければならない。こうした矛盾を、兆民は儒教的な概念である「天命」と「人義」を利用しながら、先天的な自由権＝「天命の自由」と後天的な自由権＝「人義の自由」を分節化して、人々に教えようとした。

天命の自由はもと限極なし、而して其の弊や、交ごも侵し互に奪うの患を免れず。是に於いて、咸な自から其の天命の自由を棄て、相い約して邦国を建て制度を作り、以て自から治め、而して人義の自由うまる。かくの如きものは所謂る自由権を棄つるの正道なり⁴¹⁾。

天によって自由権が人間に与えられていると言った途端、伝統的な思考回路では、すぐ

さま誰でも好き勝手に行動し、他人の権利を侵害しても構わないと理解されるかもしれない。しかし、たとえ天賦の権利であっても、時には制限されなければならない。こうした経緯を、「天命の自由」と「人義の自由」は巧妙に説明している。つまり、先天的に賦与されている不可侵の権利を言うとき、兆民はいつも「天命」という用語を使用し、時には制限され得る権利を言うときには「人義」という用語を使用し、両者を巧みに使い分けることによって、自由権の保有と社会契約の必要性を解説しようとしているのである。『訳解』の中から、「天命」を使用した箇所を列記してみよう。

夫れ父子の各おの自から守りて相い羈属せざる所以のものは、天命すなわち爾らしむ⁴²⁾。

且つ夫れ自由権を棄つる者は、人たるの徳を棄つるなり、人たるの務を棄つるなり。自から人類の外に屏くるなり。然るが若きものは之を、自棄して遺すところ靡し、と謂う。ああ人、自棄して遺すところ靡し、復た安にか償いを取るところぞ。然るが若きものは、固より天命の容れざる所なり⁴³⁾。

天命の自由に由りて得るところ、之を奪有の権と謂い、之を先有の権と謂う。奪有の権は、人の弱くして守を為すこと能わざるに乗じて之を行う。先有の権は、人の未だ功を下さざるに先んじて之を行う。此の二者は、名づけて権と曰うと雖も、実は力と俱に〔生まれ、亦た力と俱に〕亡ぶのみ。人義の自由に由りて得るところは、之を保有の権と謂う。此の権は文書以て之を著し、生滅ともに力に涉ること無し⁴⁴⁾。

兆民は、「民約」の必要性を導き出すために、「天命の自由」を「奪有の権」「先有の権」と定義し、この権利は権力とともに消滅する（「力と俱に〔生まれ、亦た力と俱に〕亡ぶ」）ことが強調されている。それに対して、「人義の自由」は「保有の権」と定義され、「文書」によって確定され、権力とともに生滅するものではないとされている。要するに、兆民が「天命」という用語を採用した背景には、自由権を決して放棄してはならない（「固より天命の容れざる所」）が、「民約」がひとたび成立したならば、すみやかに「人義の自由」に移行すべきであり、それこそが「自由を棄つるの正道」⁴⁵⁾であると言いたいのである。兆民の「天命」の使用が、きわめて戦略的であったという所以である。

しかし、多くの研究者は、こうした兆民の啓蒙的戦略を見落としていると思われる。たとえば、荻原は、兆民の「天」を次のように解説している。

「天」という観念は宇宙自然それ自体を意味するだけでなく、もともと自然万物の生成・運行を司る主宰者という人格的意味を持っていた。中江の場合、この意味がかな

り強く出てくるからそれだけ自然観は神秘的となり、とくに易の天人相関説を述べた最後の引用文はその色彩が濃い。このように中江は宇宙自然を人格的（「無私」の人格ではあるが）にとらえ、時に原始儒教の天人相即の観念を援用しつつ、自然と規範の連関を説明しようとした。中江の自然観は啓蒙家や民権論者とくらべても神秘性・倫理性を強く残している。人間性も自然の一部であってそこに自由・平等の根拠があるというような議論は啓蒙や民権の思想にも見られるが、天を吉凶禍福の主宰者に擬することはまずなかったからである⁴⁶⁾。

荻原は、兆民が「天」「天理」「天命」を多用することを、「神秘的」「人格的」「原始儒教の天人相即の観念」とみなそうとしているが、この解釈は、兆民が自由権と「民約」を同時に当時の日本人に教えようとした格闘を見逃している。兆民は、自由権の本来性を説明するために「天」「天理」「天命」を使用しているのであり、決して「原始儒教の天人相即の観念」を信奉しているわけではないのである。

また、宮村は、「天命の自由」について次のように解説している。

兆民は、創刊号社説（一八八一年三月一八日）ですでに「^{リベルテーモラル}心思ノ自由」こそが「我が本有ノ根基」であり、「行為ノ自由ヨリ始メ其他百般自由ノ類」一切の「自由」の淵源だとし、さらにその「心思ノ自由」がいかに「天地ヲ窮メ古今ヲ究メテ毫増損無キ者」（『兆民全集』14-二頁）であるかを強調していたが、それを受けて書かれた「心思ノ自由」（一八八一年三月二五日）では、「人心自由ノ性有ルノ明証」を、人間の「^{アヤナ}自ラ意ヲ創シ運シ以テ発見ス」（同、一三頁）る能力に見出していた。兆民において、「自由」の普遍性とは、自然状態の孤立の中で享受される「人びと意を肆にして生を為し、絶えて検束を被ること無」き「天命の自由」ではなく、逆にたえずそこから自分自身の創意工夫をもって超え出て行こうとする意欲と能力の中に見出されていたのである⁴⁷⁾。

宮村は、兆民が「天命の自由」ではなく、「^{リベルテーモラル}心思ノ自由」こそを尊重したことを的確に把握している。しかし、宮村はなぜ兆民が「天命の自由」に再三にわたって言及したかについては考察を加えていない。その理由に思いがいたらなければ、なぜ兆民が「自由の性」にこだわったのかも理解できないのではないだろうか。なぜなら、「天命の自由」は、「自由の性」を導くためにどうしても必要な概念だったからである。

兆民は、「自由の性」について、次のように述べている。

夫レ人々自ラ意ヲ創シ思ヲ運シ以テ発見スル有ラント欲シ以テ利益スル有ラント欲スル此レモ亦以テ人心自由ノ性有ルノ明証ト為ス可キナリ仲尼性ヲ言ハズト雖モ其曾參

ニ詔グルヤ曰ク吾道一以テ之ヲ貫スト夫レー心ニシテ能ク万事ニ応ズ此レ仲尼人心ヲ
以テ自由ノ性有リト為スナリ⁴⁸⁾

人々がなぜ自ら創意工夫し、思案をめぐらし、そして何かを発見して利益を得ようとするのかを見れば、人間の心には「自由ノ性」が有ることは明らかである。たしかに、孔子（仲尼）は直接「性」を言わなかったが、「吾道一以テ之ヲ貫ス」と言っていることを、兆民は「一心ニシテ能ク万事ニ応ズ」と解釈し、孔子も人間の心に「自由ノ性」が有ることを知っていた、というのである。これはいささか強弁というべき説明だが、しかし孔子を引き合いに出してまでも証明したかったことは、人間には「自由」の権利が本来的にそなわっているということである。それを導くために、兆民は朱子学の「性」＝「天命」概念を援用し、自由の権利の先天性を強調しているのである。したがって、この「自由ノ性」への言及も、やはり「天命」同様、兆民の啓蒙的戦略の産物とみなすべきであり、決して朱子学的自然法思想の素朴な表出とみなすべきではないだろう。

「天命」や「性」への言及は、兆民の原始儒教や朱子学への志向性を物語るものではなく、いかにして当時の日本人に自由権の保有を理解させ、さらに「民約」へと導くかに奮闘した兆民の概念操作における格闘を物語っているのである。

4. 結語 ——西周と中江兆民——

前稿「西周と儒教思想」において、私は西周が朱子学的「理」の観念を革新的に読み替えながら、巧みに西洋思想と東洋思想の統一科学を構想していたことを論じた。今回は、西周に続いて、儒教思想との連関が問題視される中江兆民の儒教思想について考察を加えてきた。その結果今回明らかにできたことは、兆民は儒教的思惟構造によって民権思想を曲解したのではなく、儒教的語彙を駆使することによって、当時の日本人には容易に理解できそうになかった「自由権」と「民約」という新しい概念を普及させることができた、ということである。

兆民がもっとも恐れていたのは、人民が「自由権」を知ることもなく、封建的な官による抑圧が明治維新以降の日本近代社会においても引き継がれることであった。まず啓蒙しなくてはならないのは、人間は本来自由権を保有しているという考え方であり、次にはその自由権を制限しながら、「民約」を成立させ、人民による「自治」を実現させることであった。そのためには、啓蒙的戦略として、朱子学的な「天命」や「天理」「性」を利用することが合理的であり、かつ説得的であった。それゆえ、兆民のテキストには朱子学的概念が頻出するのである。

兆民は、決して朱子学的思惟構造に縛られてはいなかった。それは、専制君主からの「自守」を述べたことから明らかな事実である。確かに、「天理」「天命」への言及は、結局のところ、天皇制への契機を含むことになったかもしれない。しかし、兆民が『民約

訳解』を執筆していた当時、優先されるべきは自由権を何とかして日本の知識人に教え諭すことであった。兆民の思想の脆弱性を言うことは簡単だが、こうした兆民の思想的格闘を見ないままに批判することは、明治啓蒙思想の正確な理解を阻害するものであるし、決して生産的な作業とは言えないだろう。

西周も中江兆民も、明治初期の啓蒙思想家は、朱子学的思惟や概念を駆使することによって、自らの思想を鍛え、かつ当時の日本人を啓蒙したのである。丸山的な荻生徂徠との関連をもたなくとも、西洋思想の受容は可能だったのであり、むしろ好都合な面が多かった。結果的に、それが思想の脆弱性をもたらすことになったとしても、である。明治啓蒙思想と儒教思想との関連⁴⁹⁾は、以上のように、まだまだ検討を要する課題である。そのことを確認した上で、さらにこのテーマを深めていく必要があると考えている。

注

- 1) 「東洋のルソー 中江兆民」、日本の名著『中江兆民』中央公論社、1970、p. 20。
- 2) 「策論」『中江兆民全集1』、岩波書店、1983、p. 26。
- 3) 「日本における自由意識の形成と特質」『丸山真男集』第三卷、岩波書店、1995、p. 155。
- 4) 同、「自由民権運動史」、p. 243-4。
- 5) 植手通有『日本近代思想の形成』岩波書店、1974、p. 116-7。
- 6) 石田雄『明治政治思想史研究』未来社、1954、p. 299。
- 7) 中村雄二郎『近代日本における制度と思想』未来社、1967、p. 136。
- 8) 同、p. 165-6
- 9) 宮村治雄『理学者 兆民』みすず書房、1988、p. 15。
- 10) 宮村は、さらに「自由」の概念についても、『民約訳解』における「心の自由」の「訳解」を支えていたのは、「形気の駆役」を超え出ていく「本心の主宰」に対する朱子学の道德学の論理であった。もちろん、そうした発想を朱子学という特定の自己完結的な学説の「影響」に還元することは兆民の意とする所ではなかったであろう。「気習」や「形気」の克服が「自由」の不可欠の条件であることは、兆民が一貫して強調したことであった」と述べ、「理」同様の見解を示している。宮村治雄『日本政治思想史』日本放送出版協会、2005、p. 297。
- 11) 『理学者 兆民』、p. 16-7。
- 12) 辻本雅史は、「正統派朱子学」が幕末にいたるまでの学問と教育に中心的な役割をはたし、藩校での武士教育において朱子学が主流であり続けたことを明らかにしている。「第5章 寛政異学の禁をめぐる思想と教育」『近世教育思想史の研究』思文閣出版、1990を参照のこと。
- 13) 笠井助治『近世藩校の総合的研究』吉川弘文館、1960、p. 243-4。
- 14) 同、p. 247。なお、藩日新館の学科規定における漢学教科書によれば、四等（始めて学につくもの）として四書五経があげられているのを手始めに、三等として、四書（集注を併読）、小学（本注を併読）、春秋左氏伝、二等として、四書（集注を併読）、礼記集注、蒙求、十八史略、一等として、四書（集注を併読）、礼記、近思録、二程治教録、伊洛三子伝心録、玉山講義附録、詩経集注、書経集注、礼記集注、周易本義、春秋胡氏伝、春秋左氏伝、国語、史記、前漢書、後漢書、となっており、そのほとんどがいわゆる朱子学（宋学）の基本テキストであったこと

が分かる。同書、p. 248参照。

- 15) 萩原隆『天賦人權論と功利主義』新評論、1996、p. 19-20。
- 16) 実存思想協会編実存思想論集XVⅡ（第二期第九号）『近代日本思想を読み直す』理想社、2002、p. 64。
- 17) 『中江兆民全集 月報』岩波書店、2001、p. 122-3。
- 18) 島田虔次『隠者の尊重』筑摩書房、1997、p. 176-7。
- 19) 『中江兆民全集 1』、p. 132-3。
- 20) 同、p. 141。
- 21) JEAN-JACQUES ROUSSEAU, "*Œuvres Complètes III DU CONTRAT SOCIAL ÉCRITS POLITIQUES*", Gallimard, 1964, p. 352.
- 22) 桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波書店、1954、p. 16。
- 23) 同上。
- 24) 『中江兆民全集 1』、p. 140。
- 25) 諸橋漸次『大漢和辞典』巻九、大修館書店、1958、p. 409。
- 26) 『中江兆民全集 1』、p. 146-7。
- 27) *ibid*, p. 354-5.
- 28) 『社会契約論』、p. 20。
- 29) 兆民は、第五章のタイトルを「終いに約を以て国本と為さざる可からず」と訳し、文頭に「終いに」を付けているが、原文は、QU'IL FAUT TOUJOURS REMONTER À UNE PREMIERE CONVENTION. となっており、本来ならば「つねに」と訳すべきところである。いかに兆民が、「民約」に期待を寄せていたかを物語るものであろう。
- 30) 『中江兆民全集 1』、p. 159。
- 31) 注8）参照のこと。
- 32) 『社会契約論』、p. 43。
- 33) 『中江兆民全集 1』、p. 4。
- 34) 同、p. 174-5。
- 35) 『社会契約論』、p. 44。
- 36) 『中江兆民全集 1』、p. 175。
- 37) たとえば、明治22年に出版された大槻文彦『日本辞書 言海』には、「公」「志」「律令格式」「例規」はあっても、「公心」「意志」「法律」等の用語は掲載されていない。『明治期国語辞書大系〔普5〕』大空社、1998を参照のこと。
- 38) 宮村治雄は、兆民が哲学ではなく「理学」という用語を採用したことに、兆民の徹底した「理」へのこだわり＝『『一理』を志向するラディカリズム』を見出しているが、以上のような経緯を考えれば、平易さを優先して「理学」を採用した可能性もあり、はたして宮村の推論がどこまで正しいのかは今後検討を要する問題である。『理学者 兆民』所収の「中江兆民における「ルソー」と「理学」」参照のこと。また米原謙は、『民約訳解』における儒教的概念の使用について、「漢文という文体は、読者を儒教的世界に導き入れるための仕掛け *dispositif* である」と的確に指摘している。しかし米原はその理由について、「儒学の用語を訳語として多用することによって、儒教倫理の内包するエートスの内部で『社会契約論』を理解しようとした」と解釈し、

その背景に莊子的世界像の影響を想定している。この米原の推論においても、エートスが強調されるあまり、兆民の意図的・戦略的な儒教的概念の使用が見落とされており、やはり儒教に従属した消極的な兆民像を導き出してしまうだろう。米原謙『日本近代思想と中江兆民』（新評論、2002、初版修正版）第四章第三節の二「仕掛けとしての文体」を参照のこと。

- 39) 『中江兆民全集1』、p. 137。
- 40) 同、p. 138。
- 41) 同、p. 138-9。
- 42) 同、p. 140。
- 43) 同、p. 149-50。
- 44) 同、p. 165-6。
- 45) 同、p. 172。
- 46) 荻原隆『天賦人權論と功利主義』新評論、1996、p. 34。
- 47) 宮村治雄『新訂 日本政治思想史』日本放送出版協会、2005、p. 295。
- 48) 『中江兆民全集14』岩波書店、1985、p. 14。
- 49) 大久保利謙は、西周が1870年に著した『百学連環』に「伝統的な朱子学的思惟様式の打破」（『西周全集』第四卷、宗高書房、1981、p. 593）を読み取ろうとしており、同書を明治初年において早くも儒教が啓蒙思想家によって解体されるモメントと考えている。これは言うまでもなく、丸山真男の近代のシェーマを踏襲した見解であり、今だに多くの研究者に継承され続けている。たとえば、本特集に寄稿している渡部望も、西がEncyclopediaを「百学連環」と翻訳したことをとらえて、「「百学」が円環状に配置された空間に学習者が身を置いて「学ぶ」、その運動のイメージを強く喚起する表現」と解釈し、そのイメージを拡大させ「「百学連環」はライデン大学の暗喩的な再現」であり、「「百学連環」における儒学は近代的学の基礎となるエピステーメーとしては不完全であり、時代遅れである」と結論づけている（渡部望「「百学連環」の歴史的位置と意義」を参照）。しかし、この推論は、儒教や漢学概念に対する根本的な無理解ゆえに導かれたものであると言わざるを得ない。なぜなら、（1）「連環」は円環とは別物であり、ほどけない鎖、すなわち連鎖を意味し、百学の各学域が一本の鎖のように連なっていることをイメージさせる言葉であること、（2）西がEncyclopediaの翻訳をするに当たって、ギリシャ語の本来の意味に立ち返り、「童子を輪の中に入れて教育なす」という意味を活かして「百学連環」という言葉を思いついたと総論で述べているのは、経筵や問答に見られる儒教の基本的な教育方法である口授の尊重と、英国のEncyclopedia of Political Scienceにおける口授の尊重の偶然なる一致を喜び、さらにcycle＝環と百学の連鎖という二つのイメージを重ね合わせることができる「連環」という言葉をEncyclopediaの訳語とすることこそを「余か創見」として自負していること、（3）「連環」という言葉は、西自身が「今此編を額して連環と呼なせしは、學術を種々の環に比し、是を二筋の糸を以て連ねたる如く、額と術と二ツに區別し、始終連ね了解せんことを要す」（『西周全集』第四卷、「百学連環総論」、p. 35）と述べているように、学と術は本来それぞれに連鎖をなすものであるが、両者は全く別のものではなく、parallelすなわち並行しながら関連し合って「學術」という言葉を構成していることを学生に理解させるためにも使用されていること、などを理解していないからである。性急な結論を出す前に、西周研究に限らず、多くの明治啓蒙思想家の研究は、もっと儒教あるいは朱子学的思惟に関する理解度を高めて検討する段階に来ていると思

『北東アジア研究』第14・15合併号（2008年3月）

われる。

キーワード 中江兆民 翻訳 儒教 自由権 啓蒙的戦略

(INOUE Atsushi)